

Una santa, una badessa e una principessa: note di lettura sul capitello di santa Giulia nel Museo di Brescia

di Tiziana Lazzari

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)

[<http://www.retimedievali.it>](http://www.retimedievali.it)



Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria

a cura di Veronica West-Harling

Firenze University Press

Una santa, una badessa e una principessa: note di lettura sul capitello di santa Giulia nel Museo di Brescia

di Tiziana Lazzari

A Brescia, nel Museo di Santa Giulia, si conserva un capitello che costituisce un “masso erratico” nella produzione artistica legata al cenobio femminile, fondato dagli ultimi re dei Longobardi e dedicato a San Salvatore. Sulla base di una lettura iconologica delle immagini scolpite sulle quattro facce del capitello, il saggio mette in relazione quelle rappresentazioni con una precisa fase della storia del monastero, la piena età carolingia, quando le figlie di Lotario I e di Ludovico II, entrambe di nome Gisla, entrarono a far parte della comunità monastica.

St. Giulia's Museum in Brescia preserves a capital that is a veritable rarity in the artistic production linked to the nunnery, founded by the last Lombard kings and dedicated to Christ the Saviour. On the basis of an iconological reading of the images carved on the four faces of the capital, this paper correlates those representations with a precise phase in the history of the monastery, the late Carolingian age, when the daughters of Lothair I and Louis II, both named Gisla, became members of the monastic community.

Medioevo; secolo IX; Brescia; San Salvatore di Brescia; monasteri femminili carolingi; regola benedettina; capitello; santa Giulia.

Middle Ages; 9th Century; Brescia; St. Salvatore of Brescia; Carolingian nunneries; St. Benedict's rule; capital; St. Giulia.

1. Il capitello, la sua storia, la sua interpretazione

Nel Museo della città di Brescia sono in mostra su otto colonnine di reimpiego altrettanti capitelli scolpiti che provengono dalla cripta della chiesa di San Salvatore. I bassorilievi dei capitelli sono ritenuti di scuola antelamica e risalgono quindi al periodo in cui il cenobio fu definitivamente intitolato alla santa: fino a quel momento infatti – e a partire dal 915¹ – l'intitolazione

¹ *I diplomi di Berengario I*, n. 96, pp. 253-254.

aveva oscillato fra l'antica dedicazione a san Salvatore e quella a santa Giulia². I capitelli furono realizzati, secondo questa ricostruzione, in occasione degli importanti ampliamenti del XII secolo che coinvolsero anche la cripta della chiesa³.

A noi qui interessa uno solo di questi capitelli – senza alcun dubbio il più famoso – quello che riporta l'immagine, la prima conosciuta, della crocifissione di santa Giulia. Il capitello, insieme con gli altri sette, si dice sia stato rimosso dalla cripta attorno al 1825, perché – dopo la vicenda napoleonica – si preferì collocarlo “al sicuro”, all'interno dell'allora nascente Museo Patrio, che fu allestito all'interno del *Capitolium*⁴. In realtà, però, nessuno registrò quale fosse la precisa collocazione delle colonnine e dei capitelli nel momento in cui furono rimossi e il nostro capitello è, di conseguenza, un pezzo unico, completamente decontestualizzato⁵.

Alla fine dell'Ottocento, tutti gli otto capitelli furono spostati nel Museo dell'Età Cristiana, all'interno dell'odierna chiesa di Santa Giulia, e da qui ancora, assai recentemente, furono collocati nella sezione del museo dedicata alla “storia del monastero”⁶.

Il capitello della crocifissione di santa Giulia è però vistosamente diverso, dal punto di vista stilistico, dagli altri sette. Fin dalla metà dell'Ottocento, la critica storico-artistica si è concentrata soprattutto su questo manufatto e ne ha sottolineato la peculiarità rispetto agli altri: dopo le prime attribuzioni all'età longobarda, coincidenti quindi con la fondazione stessa del cenobio, fu proposta e accettata in modo unanime la sua datazione al secolo XII, sulla base, principalmente, delle caratteristiche degli altri sette capitelli che ne hanno condiviso le vicende degli ultimi due secoli⁷. Ma, e non per caso, le indagini storico-artistiche continuano a distinguerlo dagli altri, per la qualità della fattura e per l'iconografia che non trova riscontri nel secolo XII: viene considerato per questi motivi un raro esempio bresciano di scuola antelamica⁸. Si ritiene, senza alcun dubbio, che sia stato prodotto in una bottega di alto livello su ordine di una committenza colta e raffinata, in grado di proporre

² Archetti, *Vita e ambienti del monastero* e Lazzari, *Une identité variable: la mémoire des origines*.

³ Da ultima, su questa datazione, Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, che recepisce anche le nuove interpretazioni dei dati archeologici della cripta in Brogiolo, Ibsen, Gheroldi, *Nuovi dati sulla cripta del San Salvatore di Brescia*.

⁴ Così Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92; si veda anche Stroppa, *L'immagine della martire Giulia*.

⁵ Panazza, *I capitelli della cripta di S. Salvatore*, a p. 13: «Sino al 1825 le strutture architettoniche, nel loro complesso, rimasero sostanzialmente inalterate, se si escludono i due piloni di fondamenta, aggiunti nel XVII-XVIII secolo e addossati ai lati della parete ove si apre l'abside. In quell'anno, infatti, in occasione dell'allestimento del Patrio Museo, otto colonnette, adorne di capitelli particolarmente pregevoli, vennero tolte dalla originaria ubicazione – purtroppo senza che essa venisse in alcun modo registrata – e trasportate nel Capitolium vespasiano, sostituite da altre, in botticino, rozze e con basi e capitelli eseguiti in modo sommario».

⁶ Sulla vicenda conservativa del capitello Panazza, *I capitelli della cripta di S. Salvatore*.

⁷ *Ibidem*, pp. 13-14.

⁸ Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92.

essa stessa modelli iconografici che – ed è un punto importante – non trovano riscontri coevi⁹.

Il più recente intervento critico di insieme sull'iconografia di santa Giulia a Brescia si deve a Francesca Stroppa che, sul capitello in questione, accoglie la datazione compresa fra la fine del XII e i primi anni del secolo XIII, e ne interpreta l'iconografia sulla base della sua collocazione nella *confessio*, e cioè nella cripta della chiesa. Secondo la ricostruzione di Stroppa, dato che nella cripta erano disposte tre arches contenenti gli *spolia* dei santi Ippolito e Pimeneo, di santa Giulia e delle tre fanciulle *Spes*, *Fides* e *Caritas*, figlie di *Sophia*¹⁰, le immagini del capitello e la sua intera narrazione rappresenterebbero una sorta di *summa* iconografica di tutte le preziose reliquie che giacevano nella cripta¹¹. Santa Giulia, secondo tale interpretazione, assumerebbe così la funzione di collante della storia, perché la figura della martire ritornerebbe due volte: la prima crocifissa e la seconda affiancata da tre immagini femminili, identificate con *Pistis*, *Elpis* e *Agape*, e cioè Fede, Speranza e Carità. La figura in primo piano, accanto alla santa sulla sinistra, sarebbe Speranza (*Elpis*), con il capo cinto da una corona¹². Le reliquie delle tre bambine erano collocate all'interno di una medesima arca della cripta e sarebbero state donate al monastero da papa Paolo I nel 762, quando egli concesse al cenobio l'esenzione dalla giurisdizione del vescovo bresciano¹³. Fede, Speranza e Carità, osserva Stroppa, non possiedono una tradizionale iconografia, trattandosi di figure allegoriche, mentre la santa è descritta come una badessa, con vesti monacali, con la croce e la palma che sarebbero simboli del martirio e anche «segno del martirio claustrale quotidiano»¹⁴.

Le altre facce del capitello descriverebbero nell'ordine il martire Pimeneo, che, seduto sopra un ponte, viene gettato nel Tevere per ordine dell'imperatore Giuliano e, infine, la reclusione di san Lorenzo all'interno di una struttura che «diventa una metafora e rappresenta contemporaneamente la prigione in cui è rinchiuso, un ambone da cui diffonde la parola di Dio e le sbarre della cella che simulano lo strumento del suo martirio, cioè la graticola»¹⁵. L'altra figura rappresenterebbe il suo carceriere, Ippolito, convertito da Lorenzo e divenuto pure egli santo.

⁹ *Ibidem*, pp. 92-93.

¹⁰ Sulle figure di queste martiri nel contesto bresciano, si veda Gavinelli, *Santa Sofia e le figlie*.

¹¹ Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92.

¹² *Ibidem*, p. 96.

¹³ Il documento è edito in *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 9 < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0763-10-26B> >; sulla questione Andenna, *Le monache nella cultura e nella storia*, pp. 19-20 e Archetti, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo*, pp. 9-10.

¹⁴ Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 75.

¹⁵ *Ibidem*, a p. 96.

2. *Una diversa lettura*

L'interpretazione appena esposta è l'ultima, e complessivamente la più organica fra le diverse letture che nel tempo hanno riguardato l'iconografia del capitello. Tale lettura scarta però, con decisa convinzione, ogni riferimento alla vicenda politica del monastero, al suo ruolo centrale nel regno italico per almeno due secoli, dalla metà dell'VIII alla metà del X. E questo, soprattutto, sulla base della datazione del pezzo, troppo tarda per poter ammettere una congruenza della sua iconografia con le caratteristiche che aveva avuto il monastero in epoca troppo remota. L'interpretazione che voglio proporre qui prescinde invece, e in modo assoluto, dalla datazione del pezzo dal punto di vista stilistico e storico-artistico. Prescinde ugualmente dalla complessa questione della datazione delle strutture architettoniche della cripta in cui, forse, era inserito, a cui pure faremo cenno più avanti. Il mio lavoro intende soltanto usare come fonte l'iconologia del manufatto, leggendola insieme con i documenti e i testi conservati nell'archivio di Santa Giulia: una interpretazione, quindi, che non pretende in alcun modo di datare il capitello in quanto tale, ma soltanto il pensiero sotteso alle immagini che vi sono rappresentate, una rappresentazione del monachesimo femminile di stampo regio – vedremo di dimostrarlo –, che appartenne a un'epoca ben precisa e cioè alla piena età carolingia.

3. *Immagini e segni*

Per prima cosa, è necessario prendere in esame la logica narrativa del capitello, che può essere letta, io credo, non soltanto in modo circolare, come se ci si girasse intorno cioè, ma anche per lati contrapposti, che identificheremo con le coppie di lettere A-B, e C-D (Figura 1). Tale proposta di analisi origina da un'osservazione iconografica precisa: nei lati A e B sono rappresentate due scene di martirio, mentre nei lati C e D ci sono scene di altro tipo. Il dettaglio iconologico che ci guida in questa scelta è la mano di Dio, che interviene a raccogliere l'anima dei martiri al momento della loro morte. Si può osservare in alto a sinistra, nella crocifissione di Giulia (Figura 2), e un poco nascosta, ma ben visibile nell'angolo alto a sinistra – cioè la stessa posizione che assume sulla testa di santa Giulia – sopra la testa di san Pimeneo (Figura 3). Altro elemento iconologico presente in entrambe le scene, ma più ovvio, è il nimbo che identifica quale segno di santità entrambi i martiri. Le scene sulle facce C e D del capitello non rappresentano invece né martiri, né scene di martirio: manca infatti la mano di Dio a indicarceli.

Veniamo ora ai lati del capitello che abbiamo indicato con C e D, e cominciamo da C, l'immagine che ha conosciuto il numero maggiore di interpretazioni (Figura 4). Dal punto di vista iconologico, non si può interpretare come la raffigurazione di una santa, perché questa figura non è contrassegnata da alcun segno di santità: manca il nimbo – ed è particolare dirimente – e l'ab-

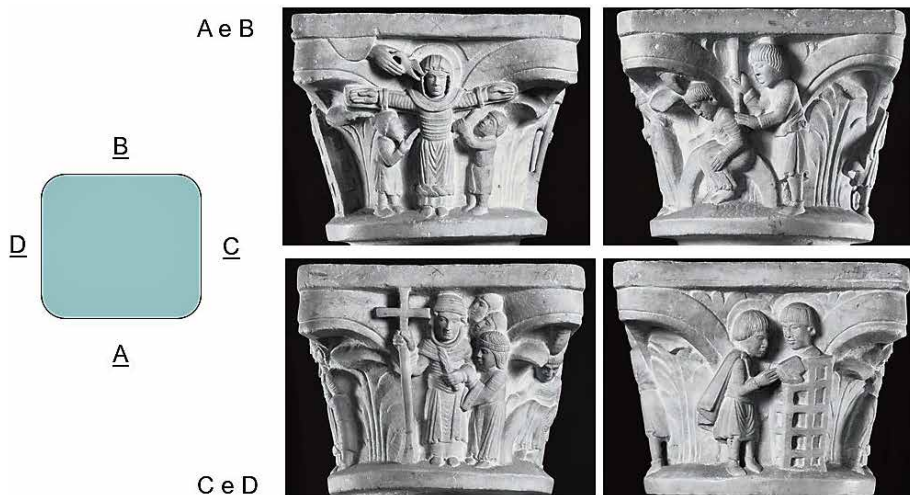


Figura 1. Le quattro facce del capitello. Brescia, Museo di Santa Giulia, < <http://www.turismo-brescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia> >.

bigliamento è inequivocabilmente quello di una badessa. Gli oggetti che la donna stringe nelle due mani sono stati interpretati come una croce e una palma, entrambi segni di martirio, ma escludendo, come abbiamo fatto, che l'immagine possa riferirsi a una santa, allora si apre la possibilità che possano rivestire significati diversi. La croce si trova al vertice di un lungo bastone: non una croce martiriale, dunque, ma una ferula, cioè un oggetto liturgico ben preciso, il pastorale del vescovo di Roma. A differenza dei bastoni pastorali degli altri vescovi, che sono notoriamente ricurvi come i bastoni dei pastori, al fine di richiamare la metafora del “buon pastore”, la ferula esprime invece la titolarità di un potere non mediato, che viene direttamente da Dio¹⁶. Tale segno, stretto nelle mani di una badessa, una badessa che si trovava al vertice di un monastero esente, esente sin dal 762 secondo una tradizione documentaria per altro non limpidissima¹⁷, non appare – a mio parere – un sim-

¹⁶ Sulla ferula, l'unico lavoro specifico a mia conoscenza risale agli anni Cinquanta del secolo scorso e si deve a Salmon, *La ferula, bâton pastoral*.

¹⁷ Il privilegio di papa Paolo I è giunto soltanto in una copia della metà del secolo XI, caratterizzata da una serie di incongruenze nel testo e nella datazione, tale da far sospettare numerosi studiosi in merito alla sua autenticità. L'edizione più recente analizza tutte le posizioni critiche in merito e decide infine per una sostanziale autenticità del dettato, al netto delle pur evidenti interpolazioni. Si osservi che la produzione di tale copia avvenne nel medesimo periodo in cui i pontefici romani cominciarono a concedere il privilegio di esenzione all'abbazia, ricordando la fondazione di Ansa e il fatto che la prima badessa, Anselperga, aveva ricevuto da papa Paolo I il privilegio dell'esenzione. Insomma, potrebbe essere stato un documento costruito *ad hoc* nel 1060, data del primo privilegio di Niccolò II per il «monasterium Domini Salvatoris necnon Sanctę Iulie virginis et martiris, a piissima Ansa regina infra civitatem | Brisciam constructum»: è la prima volta che la memoria di Ansa viene recuperata in senso identitario dalle monache, così



Figura 2. La crocifissione di santa Giulia e la mano di Dio (particolare). Brescia, Museo di Santa Giulia, < <http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia> >.



Figura 3. Il martirio di san Pimeneo e la mano di Dio (particolare). Brescia, Museo di Santa Giulia, < <http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia> >.

bolo incongruente: può essere interpretato, infatti, come segno dell'esenzione dall'autorità vescovile di cui godeva il monastero. Letto in questo modo, è un segno che indica una realtà anteriore alla Riforma del secolo XI, certamente precedente alle fine del secolo XII - primi del XIII, che furono gli anni del papato di Innocenzo III e che coincidono con il periodo cui è attribuita la fattura

come quella di «Anselperga, prima abbatissa eiusdem monasterii» in merito a immunità (sic!) ed esenzione. Il patrimonio, che viene elencato nella formulazione del diploma di Lotario del 937 (anch'esso solo in copia), è ricordato come concesso da Ansa e da «piissimo Desiderio rege et suis successoribus regibus et imperatoribus», dei quali non vengono menzionati i nomi. Su tutto questo si veda *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 80, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia1060-05-06> >.



Figura 4. La badessa, Gisla e le monache. Brescia, Museo di Santa Giulia, < <http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocificazione-di-santa-giulia> >.

del capitello¹⁸, anni in cui l'esenzione dall'ordinario diocesano di un cenobio femminile¹⁹ era diventata difficile da sostenere.

E poi la palma. La palma non è soltanto simbolo di martirio, almeno non nell'iconografia antecedente il secolo XII: la palma è anche un segno di vittoria, del trionfo di David (*Samuele*, 18, 6-7). Esiste un riscontro iconografico molto preciso, per la impressionante coincidenza del segno, con le palme che si trovano nelle mani dei dinasti canossani, così come sono rappresentate nelle miniature del manoscritto Vaticano Latino 4922²⁰ (Figura 5). Esse sono state assimilate da Werner Goetz e da Volkhard Huth²¹ a scettri a forma di pianta, reminiscenza – secondo Goetz – di un simbolo di potere già usato dai re lon-

¹⁸ «Anni ottanta-novanta del XII secolo» data Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92.

¹⁹ Sul processo di disciplinamento del monachesimo femminile nel secolo XII si veda Rapetti, *Monachesimo medievale*, specie alle pp. 35-44, mentre sulle vicende specifiche della chiesa bresciana fra i secoli XII e XIII resta imprescindibile Violante, *La chiesa bresciana nel Medioevo*, soprattutto alle pp. 1055-1063.

²⁰ Lazzari, *Miniature e versi*, pp. 71-72.

²¹ Huth, *Bildliche Darstellungen*, p. 103.



Figura 5. Bonifacio e Tedaldo di Canossa. Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vaticano Latino 4922, ff. 28v e 22r (T. Lazzari, *Miniature e versi: mimesi della regalità in Donizone*, in *Forme di potere nel pieno Medioevo [secc. VIII-XII]. Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 [dpm Quaderni - Dottorato 6], pp. 57-92).

gobardi, detto anche *ramus arboris*, un simbolo che richiama a un potere di ambito giuridico, effetto dell'originaria coscienza che lì dove governa un vero re mandato da Dio, germoglia una nuova vita dal duro legno²². Le verghe fiorite che Bonifacio e Tedaldo tengono in mano diventano allora, per Goetz come per Huth, simbolo del potere temporale della discendenza, un potere ottenuto però non attraverso una delega regia, ma per diretto riconoscimento divino.

Nel nostro caso allora, per analogia, potremmo leggere quello “scettro a forma di pianta” che la badessa stringe nella mano sinistra come il segno di una seconda forma di potere che poteva esercitare la badessa di San Salvatore, quella che derivava dall'immunità che il cenobio aveva ricevuto nel 781 da Carlo Magno²³.

I due segni iconologici nelle mani della badessa, seconda la mia interpretazione, significherebbero dunque da un lato esenzione e dall'altro immunità,

²² Goetz, *Markgräfin Mathilde von Canossa*, p. 176.

²³ *Karoli Magni Diplomata*, n. 135, pp. 185-186.

le due caratteristiche che, in età carolingia, rendevano il monastero di San Salvatore uno dei centri di potere regio (e femminile) più significativi del regno italico.

Veniamo infine alle tre figure scolpite a lato della badessa: esse sono contraddistinte da segni molto diversi (Figura 6). Le due figure sullo sfondo sono velate e infatti non sono incisi i capelli, come accade costantemente invece in tutte le altre teste del capitello. Si tratta quindi di due monache, che rappresentano l'intera comunità che accoglie, insieme con la badessa, una terza figura che velata non è, ma porta i lunghi capelli sciolti – una fanciulla «in capillo», dunque²⁴ –, trattenuti da una coroncina.

La coroncina, la forma allungata della manica della sopravveste che lascia intravedere lo stretto polsino della camicia sottostante (Figura 7) trovano un preciso riscontro iconologico nelle notissime figure del cosiddetto tempietto longobardo di Cividale²⁵ (Figura 8). Al di là dei dettagli, quel che più importa, però, è il riscontro pieno del motivo narrativo che l'iconografia di entrambe le scene ci propone, e cioè l'ingresso in monastero, accolte dalla badessa, di giovani principesse.

Esiste un momento preciso in cui, dopo la fondazione, una principessa entrò a San Salvatore: quel momento è l'anno 848, l'anno in cui l'imperatore Lotario I, su richiesta della moglie Ermengarda, concedette a lei e alla loro figlia Gisla di disporre in usufrutto vitalizio dei possedimenti del monastero di San Salvatore di Brescia e di amministrarli «secundum monasticam disciplinam»²⁶. Nel *Liber Vitae*, conservato alla Biblioteca Civica Queriniana di Brescia, l'evento dell'ingresso nel cenobio di Gisla è posto in grande risalto: l'inchiostro rosso e una elegante serie di lettere capitali ci raccontano che «Domnus imperator Lotharius tradidit filiam suam domnam Gislam, secundum ordinem sanctae regulae»²⁷ (Figura 9). La badessa che accolse Gisla si chiamava Amalberga²⁸ e lo fece secondo l'ordo della santa regola, ricorda il *Liber Vitae*, e cioè la regola benedettina. Una regola che da appena un ventennio, dal concilio di

²⁴ Sulle fanciulle «in capillo» si veda La Rocca, *Donne e uomini, parentela e memoria*, alle pp. 12-15 e La Rocca, *Velate e «in capillo»: donne nell'Italia longobarda*, specie alle pp. 77-81.

²⁵ Sul tempietto di Cividale si vedano Jäggi, *Il Tempietto di Cividale* e Lusuardi Siena-Piva, *Scultura decorativa e arredo liturgico a Cividale*.

²⁶ *Lotharii I diplomata*, n. 101, pp. 240-242.

²⁷ Il *Liber Vitae* è edito in *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore*, ed è stato studiato nell'ambito delle manifestazioni grafiche della cultura carolingia nel bresciano da Gavinelli, *Il gallo di Ramperto*, alle pp. 404-405.

²⁸ La presenza della figlia del re con funzioni di rettrice e della badessa insieme dovette dar luogo a una sorta di diarchia: nell'unico documento di amministrazione ordinaria che ci è pervenuto per il decennio in cui Gisla rimase in vita, un *breve traditionis et offerionis* (*Le carte di S. Giulia*, n. 45, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0900-12-31B> >, le due donne sono menzionate insieme, con precedenza per la principessa: «super altarem Domini Salvatoris monasterio Brixie, que dicitur Novo, ubi do(m)na Gisla monacha et Amalperga venerabilis abbatissa invenitur esse».



Figura 6. Gislele e le monache. Brescia, Museo di Santa Giulia, < <http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia> >.

Figura 7. 1 e 2. Dettagli decorativi a confronto. Capitello di santa Giulia (particolare) e tempietto di Cividale (particolare), < <http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia> > e fotografia di Laura Pasquini (che ringrazio).

Aquisgrana in avanti, si cercava di imporre a tutte le comunità monastiche dell'impero²⁹.

Con le parole del *Liber Vitae* in mente, arriviamo all'ultima faccia del capitello, quella diametralmente opposta alla badessa, alle monache e a Gislele (Figura 10). Le due figure maschili rappresentate qui si scambiano un libro. Entrambi sono santi – hanno il nimbo, infatti – ma uno è tonsurato, l'uomo dietro all'ambone, l'altro no, e quindi, nel linguaggio iconografico, si tratta di un laico. Ed è un laico, santo si è detto, caratterizzato da un unico segno, uno svolazzante mantello che potrebbe identificarlo con san Martino. Una lettura possibile di questo lato del capitello, se vista in stretta correlazione con i *precepta* imperiali conservati nell'archivio di Santa Giulia che, dall'837 in

²⁹ Per un'analisi dettagliata delle tappe progressive e non sempre facili dell'imposizione di regole alle comunità femminili nel corso del secolo IX si veda Vanderputten, *Dark age nunneries*, pp. 21-36, dove conclude in modo pienamente condivisibile che «the early ninth-century efforts at reorganizing female monasticism were not intended to eradicate diversity, but instead aimed to set the boundaries for legitimate experimentation».



Figura 8. Tempietto di Cividale: la badessa accoglie principesse in monastero. Fotografia di Laura Pasquini (che ringrazio).

avanti, richiamano ossessivamente al rispetto della regola³⁰, potrebbe riconoscere san Benedetto nella figura dietro l'ambone, Benedetto che consegna a san Martino, figura della chiesa transalpina, la regola, una regola che – come

³⁰ Il richiamo alla obbedienza alla regola benedettina compare per la prima volta nel diploma di Lotario I dell'837, in merito soltanto all'elezione della badessa: si veda *Lotharii I diplomata*, n. 35, pp. 112-114 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 26, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiuliao837-12-15B> >: «Ut quoque in futurum hec nostra institutio atque animarum ibidem Deo famulantium provida procuratio perhennem obtinead vigorem, concedimus atque iure firmissimo mansurum instituimus, ut, si quando quidem predicta rectris Amalberga ab hac luce discesserit, per successiones temporum vicissim eligendi inter se habeant licentiam abbatissam, ut nostro consensu ex eade[m] congregatione ministram et reatricem atque gubernatricem *secundum propositum atque institutionem domni Benedicti* habere valeant».

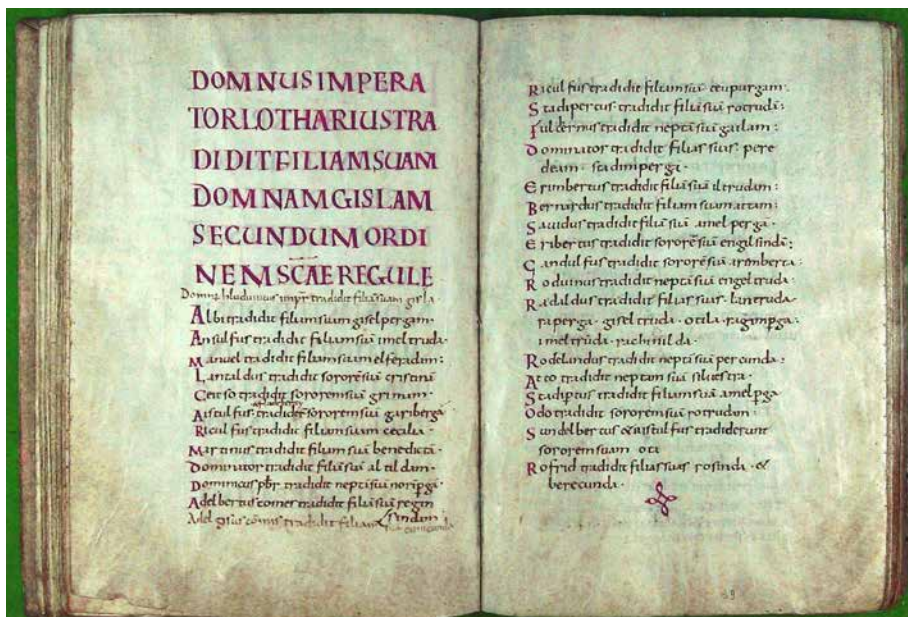


Figura 9. Biblioteca Civica Querininiana di Brescia, *Liber Vitae*, f. 42v, < <http://www.misinta.it/biblioteca-digitale-misinta-2/codici-manoscritti-antichi/ix-secolo-santa-giulia-liber-vitae/> >.

è noto – dall’819 e cioè dal concilio di Aquisgrana in poi, doveva essere applicata a tutti i monasteri del vasto impero carolingio. Anche nel regno italico e anche ai monasteri femminili, come San Salvatore, che in precedenza non pare siano stati soggetti ad alcuna regola. Nei numerosi precetti di età longobarda, infatti, né Desiderio, né Adelchi fecero mai riferimento, neppure indiretto, al fatto che la comunità monastica dovesse obbedire a una regola, neppure quando disposero in che modo doveva essere nominata la badessa³¹. E questo non stupisce affatto, se si considera che San Salvatore fu prima di tutto una fondazione familiare, trasformatasi solo in un secondo momento in monastero regio, quando Desiderio divenne re: i monasteri femminili di fondazione privata non seguirono, normalmente, regole formalizzate, almeno fino alla riforma di Aquisgrana³².

³¹ *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 3, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0760-10-04B> >: «Et hoc statuimus, ut quando necessitas fuerit abbatissa ibi ordinandum, ut de intra ipsa congregatione Deo digna persona eligatur, qui opus ipsum peragere possit, et de exteris non ibi ordinet(ur), nec violentias a quempiam patiantur».

³² Andenna, *San Salvatore di Brescia*, pp. 209-233.



Figura 10. San Benedetto, san Martino e la regola benedettina. Brescia, Museo di Santa Giulia, < <http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia> >.

4. *Identità e memoria*

Terminata la lettura delle quattro facce del capitello, la mia proposta di interpretazione iconologica del manufatto va dunque a riferirsi a un momento preciso, quello dell'ingresso di Gisla, la figlia di Lotario I, nella comunità monastica e dell'imposizione della regola benedettina a un cenobio reso, per altri versi, esente e immune, e ricco delle preziose reliquie di santa Giulia e di san Pimeneo. Tale interpretazione assume pertanto che l'iconografia del manufatto sia stata pensata e realizzata a metà del secolo IX, in occasione probabilmente di un'apertura al culto, esterna al cenobio, delle preziose reliquie che in esso erano conservate, in perfetta corrispondenza con ciò che accadeva in quei decenni nei monasteri regi femminili transalpini³³.

³³ Vanderputten, *Dark age nunneries*.

Sono pertanto due le immagini che, a mio parere, datano in maniera stringente l'iconografia del capitello (ma non necessariamente la sua forma attuale, si è detto): la badessa che accoglie la principessa e la regola benedettina consegnata a san Martino, la menzione di Aquisgrana, quindi.

Immagini di questo tipo si potrebbero però attribuire, oltre che alla piena età carolingia, in corrispondenza esatta dei fatti che raccontano, a un momento diverso: il maturo secolo XII per esempio, in una prospettiva di costruzione identitaria della memoria che intendesse rivendicare la fase carolingia del cenobio, il momento in cui esso era stato un centro religioso e politico di rilevanza europea. Questa ultima ipotesi, però, se messa a confronto con le testimonianze offerte dalla ricca documentazione archivistica del monastero, non trova alcuno riscontro, anzi. Dall'esame sistematico dei diplomi e dei privilegi che il cenobio ricevette nei secoli X-XII che ho compiuto recentemente³⁴ è emerso che la comunità delle monache di Santa Giulia non rivendicò mai nei secoli XI e XII il proprio passato carolingio: nella difficile fase politica che precedette la lotta per le investiture, a metà del secolo XI, cominciò invece a recuperare con cura la memoria identitaria della sua fondazione longobarda. Il passato carolingio, e quindi imperiale, era divenuto in quel frangente per le monache bresciane un tratto di identità certo poco spendibile, addirittura pericoloso. Il richiamo invece alla più semplice regalità longobarda e all'atteggiamento pio dei primi fondatori, la regina Ansa soprattutto, riusciva a definire un contesto politicamente accettabile anche per i vescovi di Roma più apertamente schierati contro l'impero. La memoria identitaria connessa agli ultimi re longobardi costruita nella prima metà del secolo XI si stabilizzò ed è indirettamente attestata per il secolo XII anche dalle copie bresciane dei loro *precepta* documentali, specie quelli in cui appare la regina Ansa³⁵. Negli stessi diplomi imperiali, fino a tutto il secolo XII, non vi è mai un richiamo esplicito alla fase carolingia del monastero, che pure è estremamente rilevante dal punto di vista della tradizione documentaria: il primo diploma conservato in originale nell'archivio del monastero è infatti quello che fu rilasciato da Lotario I il 16 marzo 848 da Aquisgrana³⁶, data che coincide con l'ingresso della figlia Gisla nel cenobio e con le pagine del *Liber vitae* di cui si è già detto sopra.

5. *Il monasterium novum di Brescia*

Assumendo pertanto che l'iconografia del capitello sia stata concepita in quel preciso momento del secolo IX, occorre rivalutare in questa prospettiva

³⁴ Lazzari, *Une identité variable*.

³⁵ Archetti, "Secundum monasticam disciplinam", pp. 646-647. Più in generale, sulla memoria longobarda connessa, anche nei secoli a venire, all'identità del cenobio si veda Archetti, *Per l'onore e la libertà della patria*.

³⁶ *Lotharii I diplomata*, n. 101, pp. 240-242. Sulla tradizione dei diplomi regi e imperiali del cenobio si veda Cossandi, *La tradizione copiale e i falsi*.

la dizione *monasterium novum* che viene attribuita al monastero di San Salvatore a partire dal secondo decennio del secolo IX³⁷. Sulla base dei più recenti scavi archeologici del complesso, Gian Pietro Brogiolo non ritiene che siano recuperabili dati che attestino importanti cambiamenti alle strutture della chiesa e del monastero nella prima età carolingia³⁸ e attribuisce sia l'impianto architettonico sia l'intera decorazione della chiesa alla seconda metà del secolo VIII, quando Desiderio e la moglie Ansa fondarono il cenobio, ponendovi a capo la figlia Anselperga³⁹. Lo stesso Brogiolo nega che la fase carolingia della storia del monastero abbia avuto alcuna importanza⁴⁰, con l'evidente intento di appoggiare la nuova datazione proposta delle strutture. Ma non è necessario, io credo, perché il rinnovamento che indusse i contemporanei ad aggiungere l'aggettivo *novus* al monastero non deve essere necessariamente inteso quale testimonianza di importanti lavori edilizi. La rifondazione patrimoniale, con la concessione di nuovi e importanti beni fiscali⁴¹, l'imposizione della regola benedettina, il rinnovato culto delle reliquie e l'ingresso delle figlie degli imperatori nella comunità monastica sono motivi più che sufficienti a giustificare l'aggettivo, insieme con la necessità di segnare la distanza della rinnovata fondazione da quello che era stato il monastero di famiglia degli ultimi due re dei longobardi.

Anche dal punto di vista architettonico e stratigrafico, comunque, i problemi connessi alla datazione delle strutture e alla identificazione delle diverse fasi costruttive della chiesa di San Salvatore non possono considerarsi ancora risolti, soprattutto, ed è l'elemento che più interessa qui, il problema della datazione della cripta⁴². Essa presenta caratteristiche costruttive che non trovano confronti nelle cripte della seconda metà del secolo VIII, di cui esempi prossimi sono quelle di San Salvatore di Sirmione e di San Salvatore di Pavia, volute da Desiderio e dalla moglie Ansa. L'ampliamento della cripta è

³⁷ L'espressione «*monasterium novum*» compare per la prima volta in due carte datate 813 e 814 che non appartengono all'archivio di S. Giulia e sono pubblicati in *Codice Diplomatico Bresciano*, vol. II, n. 4, pp. 10-14 e vol. II, n. 6, pp. 16-18. Rimando su questo a Lazzari, *Una mamma carolingia*, pp. 45-46.

³⁸ Brogiolo sostiene tale posizione sia sulla base di una disamina delle fonti scritte di età carolingia in Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero*, specie alle pp. 28-29 e 32-33, che non mi trova per nulla concorde, sia di una interpretazione del dato archeologico, in Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese*.

³⁹ Sulla fondazione del monastero nel contesto della situazione politica del secolo VIII si veda Gasparri, *Grandi proprietari e sovrani*.

⁴⁰ Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero*, soprattutto alle pp. 28-29: «La politica carolingia nei confronti del monastero dalla conquista fino all'820 circa, di contenimento e di riduzione del suo potere, rende inverosimile l'ipotesi di una costruzione della chiesa di San Salvatore e del suo apparato decorativo all'epoca di Ludovico il Pio, come propone Gaetano Panazza. Potrebbe essere avvenuta in seguito, dall'820 all'860, quando fu utilizzato come rendita per le principesse imperiali? Ma con quale scopo? In tutta la ricchissima documentazione di quel periodo non vi è alcun cenno né alla fondazione del monastero, né ai sovrani longobardi, sconfitti e dimenticati».

⁴¹ Sulla dotazione di beni fiscali del monastero si vedano La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux* e Lazzari, *Une identité variable*.

⁴² De Paoli, *Strutture architettoniche e restauri*, pp. 154-156.

poi attribuito al secolo XII, ma solo sulla base della datazione dei capitelli che, si ritiene, ma senza alcuna certezza, provenissero da lì⁴³.

Vero però è che lo stesso danneggiatissimo ciclo di affreschi della navata centrale della chiesa, datato al secolo IX con relativa unanimità⁴⁴, potrebbe invece far pensare a un rinnovamento profondo di età carolingia, se non nella struttura, certamente nella decorazione e nella valorizzazione di elementi del culto che la dinastia al potere promuoveva con coerenza: il valore delle reliquie, il culto dei martiri, l'immagine di Cristo. E, in questa rinnovata immagine decorativa, il culto di santa Giulia era destinato ad assumere un ruolo di grande rilievo.

In un recente lavoro, Steven Vanderputten ha indagato la risposta che il monastero di Remiremont e le altre fondazioni monastiche femminili di Lotaringia diedero alla riforma monastica carolingia, identificando le strategie compensative che si misero in atto in tali cenobi per affrontare le restrizioni alla libertà personale di cui fino a quel momento avevano goduto le religiose. Iniziative che spesso non partirono dalle comunità femminili stesse, ma da autorità esterne, per lo più fortemente legate al più stretto *entourage* carolingio. Drogone, vescovo di Metz e fratellastro di Ludovico il Pio, solo per citare un esempio fra i tanti, nell'830 ordinò di trasferire le reliquie di santa Glosinde nella chiesa abbaziale del monastero omonimo, compensando così la nuova reclusione delle monache con lo spostamento del culto nella loro sede, che divenne così entro la fine del secolo IX un «focus of intense lay adoration»⁴⁵. Il nuovo rilievo del culto di santa Giulia nel monastero bresciano pare inserirsi così perfettamente nel quadro disegnato da Vanderputten per la Lotaringia, insieme con altre trasformazioni, di cui parleremo più avanti.

6. Santa Giulia

Sappiamo che la storia della martire Giulia è raccontata da due testi diversi, la *Passio I* e la *Passio II* (*Passio I*, BHL 4516 e *Passio II*, BHL 4517) e da alcuni *Hymni* (*ad vespervas*, *ad matutinas*, *ad laudes*, *ad secundas vespervas* e *in translatione*) che sono pubblicati negli *Acta Sanctorum*, tutti testi che sono stati

⁴³ *Ibidem*, p. 156. Si veda inoltre Lomartire, *Architettura e decorazione nel S. Salvatore*.

⁴⁴ Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, alle pp. 87-91, analizza le scene martiriali della navata maggiore, parete sud, registro inferiore della chiesa di San Salvatore e le attribuisce all'età carolingia, tenendo conto anche delle più recenti analisi di Ibsen, Magno et optimo thesaurus, alle pp. 233-234. Anticipa invece il ciclo alla seconda metà del secolo VIII Mitchell, *The painted decoration of San Salvatore* sulla scorta soprattutto della nuova lettura della epigrafe dedicatoria di De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria* (ripreso e rielaborato in questa sezione monografica). Entrambi questi lavori si inseriscono con piena coerenza nel volume *Dalla corte regia al monastero* che propone una ricostruzione complessiva della vicenda del cenobio bresciano fra i secoli VIII e IX che manca di un contributo da parte di storici delle fonti scritte e che è volta a escludere qualunque importanza alla fase carolingia, in maniera talvolta un poco troppo forzata.

⁴⁵ Vanderputten, *Dark age nunneries*, p. 46.

molto studiati, e in diverse occasioni⁴⁶. Giulia, secondo il racconto della *Passio* I, scritta nel VII secolo, era una nobile ragazza cartaginese vissuta nel V secolo, di religione cristiana, che, caduta in schiavitù, fu acquistata da un commerciante, un certo Eusebio, che la portò con sé in Siria. Eusebio, che era pagano, apprezzava molto le doti umane e spirituali di Giulia e la portava sempre con sé nei suoi viaggi. Fu proprio durante un viaggio in mare che un naufragio gettò la barca del mercante sulle coste della Corsica. I naufraghi, una volta a terra, sacrificarono agli dei per essere scampati alla morte: tutti, tranne Giulia, che era cristiana. Il governatore del posto, Felice, uomo violento e crudele, voleva comperare la bella schiava, ma Eusebio rifiutò. Una sera, allora, Felice, approfittando dell'ubriachezza di Eusebio, si fece condurre dinanzi Giulia, offrendole la libertà qualora avesse sacrificato agli dei. La ragazza rifiutò e Felice la fece flagellare. E infine, ordinò che le fossero strappati i capelli e che, come il Maestro che lei seguiva, fosse crocifissa sopra due legni in forma di croce, e gettata in mare. Avvertiti misteriosamente in sogno, alcuni monaci della vicina isola di Gorgona avvistarono al largo la croce con il corpo della martire, ancora inchiodato, mani e piedi. Attaccato alla croce vi era un cartiglio, scritto da mani angeliche, con il nome e la storia del martirio. Recuperato il corpo, dopo averlo ripulito e unto con aromi, lo deposero in un sepolcro.

La *Passio* assomma – come è evidente – numerosi elementi cristomimetici: Giulia fu flagellata, poi crocifissa, e infine il suo corpo fu unto e deposto in un sepolcro. Manca solo la resurrezione dopo tre giorni, ma i nostri agiografi sapevano fermarsi in tempo, appena un momento prima di diventare eretici.

Ma quando, e in che modo, sarebbero arrivate le reliquie della santa a Brescia?

Secondo il *Breviarium monachorum brixienisium*, che non ci è pervenuto e che costituisce la cosiddetta *Passio* II, attribuita da Bergamaschi a un periodo compreso fra i primi anni del secolo IX e i primi del X⁴⁷ – ancora l'età carolingia, dunque –, la traslazione del corpo di Giulia dall'isola di Gorgona a Brescia sarebbe avvenuto per opera della regina Ansa, moglie di Desiderio. La collocazione dei luoghi di culto dedicati alla santa appare coerente con questa narrazione: giunta la reliquia a Livorno – di cui Giulia è santa patrona – avrebbe poi raggiunto il nord della penisola attraverso il passo della Cisa nel 762, poco dopo la fondazione dell'ente.

Il monastero non fu però dedicato a Giulia, nonostante la traslazione delle reliquie: nel primo documento che attesta l'attività del monastero e che risale al 759, l'intitolazione è ai santi Michele arcangelo e Pietro⁴⁸ e, già l'anno dopo,

⁴⁶ Mi riferisco a Bergamaschi, *Una redazione 'bresciana' della Passio sanctae Iuliae* e a Bettelli, Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia"*. Si vedano anche Silagi, *I testi liturgici per la Santa e Tomea, Intorno a S. Giulia*.

⁴⁷ Bettelli, Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia"*, pp. 146-148.

⁴⁸ *Codice diplomatico longobardo*, III, n. 31, pp. 187-191 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 1, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sggiulia0759-01-00B> >.

fu poi dedicato al Salvatore⁴⁹. Occorre aspettare l'anno 915 per trovare nella titolazione il riferimento a santa Giulia⁵⁰, che da quella data in poi si alternò con quella al Salvatore fino a metà del XII secolo⁵¹, per poi affermarsi in modo univoco.

Nulla cambiò dunque rispetto alla intitolazione a metà del secolo IX, ma esiste un'altra traccia che ci consente di accostare il culto peculiare delle reliquie della santa alla politica carolingia nei confronti del monastero bresciano. Nei martirologi più antichi, il martirio di Giulia è ricordato il 22 maggio⁵²: non credo sia un caso che l'imperatore Ludovico II si sia recato a Brescia, per la prima volta a quanto è dato di sapere, proprio nei giorni a ridosso della celebrazione di quel martirio. Lo attestano due diplomi, conservati entrambi in forma originale: nel primo, datato da Brescia il 14 maggio 856, Ludovico su richiesta della sua «soror dilecta», Gisla, e di Amalperga, badessa del monastero che è detto soltanto «novo», senza altro titolo⁵³, confermò a tale Ermealdo, che agiva in nome della badessa stessa, tutti i possessi del monastero, in qualunque modo acquisiti⁵⁴. Lotario I, padre di Ludovico e di Gisla era morto da pochi mesi, a fine settembre dell'anno precedente, e il nuovo imperatore aveva aspettato il periodo delle celebrazioni per santa Giulia per far visita alla sorella e al monastero e confermare le disposizioni paterne⁵⁵. Il 19 maggio, poi, davvero a ridosso della ricorrenza, Ludovico accolse il racconto della sorella Gisla, di come il padre Lotario le avesse concesso di disporre e amministrare, secondo il dettato della regola di san Benedetto, il monastero di San Salvatore di Brescia, detto Nuovo, e tutti gli altri monasteri, gli *xenodochia*, le celle e le *villae* che dal cenobio dipendevano, e confermò quindi e rinnovò la disposizione paterna⁵⁶.

⁴⁹ *Codice diplomatico longobardo*, III, n. 33, pp. 203-208 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 3, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0760-10-04B> >.

⁵⁰ *I diplomi di Berengario I*, n. 96, pp. 253-254.

⁵¹ Si veda sopra, nota 2.

⁵² Bettelli, Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia"*, alle pp. 170-171: «Esaminando l'*Ordinario* di S. Giulia, si nota che la santa titolare veniva celebrata nel monastero bresciano in due occasioni: il *dies natalis*, fra i ss. *Potenciana* (Pudenziana, 19 maggio) e Desiderio (23 maggio), cioè il 22 maggio; la Traslazione, fra i santi Lucia (13 dicembre) e Tommaso (21 dicembre), data che può essere identificata nel 18 dicembre».

⁵³ *Die Urkunden Ludwigs II*, n. 20, pp. 104-105 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 30, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0856-05-14> >: «Igitur omnium fidelium sanctae dei ecclesiae praesentium scilicet ac futurorum noverit sagacitas, quia Gisola dilecta soror nostra et Amalberga monasterii Novi venerabilis abbatissa nostram imploratae sunt clementiam».

⁵⁴ Sui contenuti del diploma si veda anche Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia*, p. 91.

⁵⁵ Sulla stretta relazione delle donne della famiglia regia con il monastero si vedano La Rocca, *La reine et ses liens avec les monastères* e Lazzari, *Una mamma carolingia*.

⁵⁶ *Die Urkunden Ludwigs II*, n. 21, pp. 105-106 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 31, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0856-05-19a> >: «quia Gisola dilectissima soror nostra adiens excellentiam culminis nostris innotuit qualiter domnus ac genitor noster bonae memoriae Hlotharius monasterium, quod dicitur Novum, in honore Domini et salvatoris nostri fundatum atque infra muros Brixiae situm

Aggiunto questo ultimo tassello, possiamo infine riconoscere alla metà del secolo IX una serie di testimonianze che inseriscono pienamente San Salvatore di Brescia, rifondato dagli imperatori carolingi e detto per questo *novum*, all'interno del contesto del monachesimo imperiale e della riforma di Benedetto d'Aniane, in piena consonanza – anche cronologica – con quanto avvenne nelle comunità monastiche femminili della Lotaringia studiate da Vanderputten⁵⁷. Lo testimoniano l'introduzione della regola e il culto delle reliquie, aperto quanto meno ai membri della famiglia regia in occasione della ricorrenza del martirio di santa Giulia: era quella un'occasione in cui la visita devota al cenobio poteva rendere funzionali immagini come quelle del capitello, che mostravano al pubblico i caratteri della comunità che custodiva quei corpi santi.

7. Cristomimesi e potere femminile

Fra le reliquie raccolte a San Salvatore, quelle di santa Giulia sembrano dunque aver assunto un ruolo di rilievo, proprio in occasione della rifondazione – la chiamiamo così, rispettando l'indicazione *novum* della documentazione scritta – carolingia. Nel caso di San Salvatore, penso non debba essere sottovalutata in questa scelta la valenza cristomimetica della santa, così insi-stita, come si è detto sopra. La cristomimesi, sappiamo, non aveva un rilievo significativo nell'iconografia longobarda del potere⁵⁸. Oltralpe invece, già alla metà del secolo VIII, il legame fra la regalità e il sacro si era rinnovato con manifestazioni rituali importanti: il primo dei Carolingi che divenne re dei Franchi, Pipino il Breve, dopo il colpo di stato del 751, per legittimare il suo ruolo, con l'appoggio dei vescovi del regno, fu “unto” e cioè consacrato re con l'olio benedetto⁵⁹. L'elaborazione ideologica che seguì quell'avvenimento, denso di conseguenze per il futuro dell'Europa intera, ragionava fittamente sulla figura regia, assimilata a quella di Cristo perché il potere del re, tramite la consacrazione dei vescovi, era assimilato a una mediazione fra la comunità del regno e Dio⁶⁰.

L'immagine di una donna crocifissa doveva costituire un messaggio molto forte, una bella provocazione, anche nel secolo IX: la santa Giulia che troviamo scolpita sul nostro capitello non è una “donna in croce”, una martire che rappresenta la figura del Cristo *patiens*⁶¹. Nel secolo IX infatti, la raffigurazio-

diebus vitae suae ei obtinendum commisisset, quatinus iuxta regulam et institutione[m] sancti Benedicti illud rationabiliter gubernaret, teneret atque disponeret».

⁵⁷ Vanderputten, *Dark ages nunneries*, pp. 44-50.

⁵⁸ Gasparri, *Il potere del re. La regalità longobarda*.

⁵⁹ Sull'unzione in età carolingia si veda Nelson, *Politics and ritual*, in specie alle pp. 274-296.

⁶⁰ Sulla regalità cristomimetica riferimenti obbligati sono Schramm, *Sacerdotium und Regnum*, a p. 404 e Kantorowicz, *I due corpi del Re*, pp. 39-75.

⁶¹ Come osserva anche Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, a p. 74: «Ricca di spunti appare la scena della crocifissione in cui Giulia è ritratta in modo ieratico, issata sulla croce – come un *Chri-*

ne della passione di Cristo in croce, il Cristo sofferente, il Cristo *patiens*, non era stata ancora inventata. Allora Cristo in croce era *triumphans*, trionfatore sulla morte. E così la nostra santa Giulia non è una martire in croce, ma una figura invece che, nell'imitazione perfetta della crocifissione di Cristo, fino al dettaglio delle ferite inferte al costato, veicola un messaggio di sacralità regia, declinata al femminile, in un monastero fondato da una regina, retto ora dalle figlie dei nuovi re, un monastero che – non dimentichiamo – doveva amministrare e gestire una enorme quota del patrimonio pubblico del regno⁶². Quando morì Gisla, la sorella di Ludovico II⁶³, l'imperatore si recò nuovamente a Brescia, nel gennaio dell'861, per consegnare a quella comunità aristocratica femminile una nuova principessa, la figlia Gisla⁶⁴, che portava lo stesso nome della zia e che non doveva aver ancora 10 anni⁶⁵.

In questa prospettiva, si può riguardare allora, per finire, il pastorale a forma di croce – la ferula, si è detto – che la badessa raffigurata nel nostro capitello tiene con la mano destra, e raffrontare quel segno con il lungo bastone sormontato anch'esso da una croce che impugna, sempre con la mano destra, l'imperatore Ludovico il Pio nella celebre miniatura che illustra in diversi manoscritti del IX secolo il *De laudibus sanctae crucis* di Rabano Mauro⁶⁶ (Figura 11). Si tratta dello stesso simbolo del potere che, nel caso dell'imperatore, accompagnato dall'abbigliamento militare, va a disegnare l'immagine del *miles Christi*⁶⁷. Nel caso del nostro capitello, l'abito è quello di una badessa, non di un *miles*, ma l'appropriazione “al femminile” dei simboli cristomimetici appare completa: da un lato del capitello una donna crocefissa, immagine del Cristo trionfante, dall'altro una donna che porta in mano il segno di un potere che deriva direttamente da Dio.

stus triumphans medioevale – e affiancata da due piccoli torturatori che prolungano il martirio con sevizie: in particolare uno dei due ferisce la vergine cartaginese al costato». E aggiunge poi, a p. 90, in merito ai resti degli affreschi della navata centrale della chiesa di San Salvatore: «Dai segmenti rimasti del ciclo pittorico emerge poi il principale compito delle immagini, ossia quello di sottolineare il legame tra il sacrificio di Cristo e quello di Giulia».

⁶² Per la ricostruzione puntuale del patrimonio del monastero si veda Pasquali, *La distribuzione geografica*. Per i rapporti fra il patrimonio del monastero e il fisco regio, con particolare attenzione alle pertinenze delle regine si vedano La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale* e Lazzari, *Dotari e beni fiscali*. Per il ruolo di custodi di beni del fisco regio che ebbero i monasteri femminili che ebbero a capo donne della discendenza carolingia anche in Lotaringia, si veda Vanderputten, *Dark age nunneries*, alle pp. 59-64, con preciso riferimento all'inserimento di San Salvatore di Brescia in questa peculiare rete monastica alle pp. 60-61.

⁶³ Dal diploma conservato in copia datato 12 gennaio 861, risulta che Gisla fosse morta il 27 maggio dell'860, alla presenza del fratello: «nobis astantibus, divina vocatione vitam amisit». Si veda il commento all'edizione di Cossandi, *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 35, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiuilia0861-01-12B> >.

⁶⁴ *Die Urkunden Ludwigs II*, n. 34, pp. 135-137 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 36, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiuilia0861-01-13> >.

⁶⁵ Era nata infatti dall'unione dell'imperatore con Angelberga, che viene datata all'851: si veda Bougard, *Engelberga*, pp. 668-669.

⁶⁶ Ferrari, *Il liber sanctae crucis di Rabano Mauro*.

⁶⁷ Schramm, *Denkmale der deutschen Konige*, pp. 121-122 per l'analisi dell'immagine.



Figura 11. Ludovico il Pio, *miles Christi*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reg. lat. 124, f.4v, <https://it.wikipedia.org/wiki/Ludovico_il_Pio#/media/File:Ludwik_I_Pobo%C5%BCny.jpg>.

Un programma iconografico ben preciso, quello del capitello bresciano, perfettamente iscrivibile nella fase di rifondazione carolingia del monastero di San Salvatore, che inserisce anche le donne della famiglia regia nella rappresentazione dell'esercizio di un potere legittimo perché derivato direttamente da Dio, facendo della badessa una sorta di «alter Christus». L'espressione, che nelle fonti dell'epoca va a identificare il potere del vescovo, un potere che alle donne era canonicamente precluso, può essere impiegata qui, perché grazie a una simbologia potente, si volle costruire per le donne al vertice del monastero di San Salvatore un'identità regia e, insieme, un'identità di genere non proprio attesa, certo per nulla domestica.

Opere citate

- G. Andenna, *La vita e il ruolo del monastero*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 41-53.
- G. Andenna, *Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo*, in *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2004, pp. 17-34.
- G. Andenna, *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa delle donne aristocratiche tra età longobarda ed età franca (VIII-IX secolo)*, in *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, a cura di G. Melville e A. Müller, Berlino 2011, pp. 209-233.
- G. Archetti, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo: note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», s. 3, 5 (2000), 1-2, pp. 5-44.
- G. Archetti, *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 109-131.
- G. Archetti, «*Secundum monasticam disciplinam*». *San Salvatore di Brescia e le trasformazioni istituzionali di un monastero regio*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 631-680.
- G. Archetti, *Per l'onore e la libertà della patria*, in *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, trascrizione e note di I. Bonini Valetti, Roma 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7), pp. 9-49.
- G. Bergamaschi, *Una redazione 'bresciana' della Passio sanctae Iuliae in Toscana*, «Nuova rivista storica», 87 (2003), 3, pp. 625-668.
- M. Bettelli, G. Bergamaschi, «*Felix Gorgona... feliciorem tamen Brixiam*»: la traslazione di santa Giulia, in *Profili istituzionali della santità medioevale. Culti importati, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana Occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*, a cura di C. Alzati e G. Rossetti, Pisa 2010 (Piccola Biblioteca GISEM, 24), pp. 143-204.
- M. Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: Il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Mantovano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano 1997, pp. 41-74.
- P.V. Begni Redona, *Aspetti della comunicazione visiva del culto. Il capitello e gli affreschi del cenobio*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 149-165.
- F. Bougard, *Engelberga, imperatrice*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Roma 1993, pp. 668-676.
- F. Bougard, *La cour et le gouvernement de Louis II, 840-875*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX^e siècle aux environs de 920)*, a cura di R. Le Jan, Villeneuve d'Ascq 1998, pp. 249-267.
- G.P. Brogiolo, *Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 61-62.
- G.P. Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero al mito di Ansa e santa Giulia*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 17-33.
- G.P. Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese di San Salvatore*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 35-87.
- G.P. Brogiolo, M. Ibsen, V. Gheroldi, *Nuovi dati sulla cripta del San Salvatore di Brescia*, in *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*, Atti del convegno internazionale (Castel San Vincenzo, 23-26 settembre 2004), a cura di F. De Rubeis e F. Marazzi, Roma 2008, pp. 211-238.
- Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia, I. (759-1170)*, a cura di E. Barbieri, I. Rapisarda, G. Cossandi, in *Codice Diplomatico della Lombardia Medievale*, 2008, < <http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia/> >.
- Codice Diplomatico Bresciano*, a cura di F. Odorici, rist. anast. Torino 1972-1973 (ed. or. Brescia 1855-1858).
- Codice diplomatico longobardo*, a cura di C. Brühl, III/1, Roma 1973 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Fonti per la storia d'Italia, 64).
- G. Cossandi, *La tradizione copiale e i falsi per Santa Giulia di Brescia*, in *Originale - Falschun-*

- gen - Kopien. Kaiser- und Königsurkunden für Empfänger in Deutschland und Italien (9.-11. Jahrhundert) und ihre Nachwirkungen im Hoch- und Spätmittelalter (bis ca. 1500) / Originali - falsi - copie. Documenti imperiali e regi per destinatari tedeschi e italiani (secc. IX-XI) e i loro effetti nel Medioevo e nella prima età moderna (fino al 1500 circa), a cura di N. D'Acunto, W. Huscshner, S. Roebert, Leipzig-Karlsruhe 2018, pp. 155-173.
- N. D'Acunto, *Il codice memoriale e liturgico di Santa Giulia*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 55-59.
- Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogionlo con F. Morandini, Mantova 2014.
- M. De Paoli, *Strutture architettoniche e restauri in Santa Giulia di Brescia: la cripta di San Salvatore*, in «Hortus artium mediaevalium», 23 (2017), 1, pp. 140-177.
- F. De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria di San Salvatore a Brescia*, in *Dalla corte regia al monastero. Il monastero nella storia*, pp. 89-95.
- I diplomi di Berengario I*, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1908 (Fonti per la storia d'Italia, 35).
- S. Gasparri, *Grandi proprietari e sovrani nell'Italia longobarda*, in Atti del VI Congresso di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1980, p. 429-442.
- S. Gasparri, *Il potere del re. La regalità longobarda da Alboino a Desiderio*, in *Autorità e consenso. Regnum e monarchia nell'Europa medievale*, a cura di M.P. Alberzoni, R. Lamberini, Milano 2017, pp. 105-134.
- S. Gavinelli, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il Liber ordinarius*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 121-148.
- S. Gavinelli, *Il gallo di Ramperto: potere, simboli e scrittura a Brescia nel secolo IX*, in *Margarita amicorum: studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C.M. Monti, P.G. Schmidt, Milano 2005, pp. 401-428.
- S. Gavinelli, *Santa Sofia e le figlie, Fede, Speranza e Carità, dipinte in S. Salvatore - S. Giulia di Brescia?*, in «Inquirere veritatem», pp. 83-88.
- W. Goez, *Markgräfin Mathilde von Canossa (*1046-1115)*, in W. Goez, *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemein-historischen Kontext*, Darmstadt 1983, pp. 175-201.
- C.M. Ferrari, *Il liber sanctae crucis di Rabano Mauro. Testo - immagine - contesto*, Bern 1999 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 30).
- V. Huth, *Bildliche Darstellungen von Adligen in liturgischen und historiographischen Handschriften des hohen Mittelalters*, in *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Lateuropa*, a cura di O.G. Oexle e W. Paravicini, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max Planck Instituts für Geschichte, 133), pp. 101-176.
- M. Ibsen, *Magno et optimo tesoro: intorno a reliquie e altari di San Salvatore di Brescia*, in «Inquirere veritatem», pp. 219-244.
- «Inquirere veritatem». *Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, Brescia 2007 («Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 12, 1-2).
- C. Jäggi, *Il Tempietto di Cividale nell'ambito dell'architettura altomedievale in Italia*, in *Paolo Diacono e il Friuli Altomedievale (secc. VI - X)*, Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999), Spoleto 2001, pp. 407-428.
- E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 2012.
- C. La Rocca, *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, a cura di R. Le Jan, Lille 1998 (Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 17), pp. 269-284.
- C. La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale en Italie*, in *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, a cura di F. Bougard, L. Feller, R. Le Jan, Rome 2002 (Collection de l'École française de Rome, 295), pp. 499-526.
- C. La Rocca, *Donne e uomini, parentela e memoria tra storia, archeologia e genetica. Un progetto interdisciplinare per il futuro*, in «Archeologia medievale», 38 (2011), pp. 9-18.
- C. La Rocca, *Velate e «in capillo»: donne nell'Italia longobarda*, in *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo. Tardo Medioevo - prima Età moderna*, a cura di M.G. Muzzarelli, M.G. Nico Ottaviani e G. Zarri, Bologna 2014, pp. 69-87.
- T. Lazzari, *Una mamma carolingia e una moglie supponide: percorsi femminili di legittimazione e potere nel regno italico*, in «C'era una volta un re...». *Aspetti e momenti della regalità*, a cura di G. Isabella, Bologna 2005, pp. 41-57.

- T. Lazzari, *Miniature e versi: mimesi della regalità in Donizone*, in *Forme di potere nel pieno Medioevo* (secc. VIII-XII). *Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 (dpm Quaderni - Dottorato 6), pp. 57-92.
- T. Lazzari, *Dotari e beni fiscali*, in «Reti Medievali Rivista», 13 (2012), 2, pp. 123-139.
- T. Lazzari, *Une identité variable: la mémoire des origines de San Salvatore de Brescia entre les Lombards et les Carolingiens (XI^e-XII^e siècles)*, in *Mémoire et Communauté au haut Moyen Âge. Reproduction de la communauté et construction de l'identité (VI^e-XII^e siècle)*, Actes du colloque (Lille, Arras 13-15 septembre 2018), in corso di stampa.
- S. Lomartire, *Architettura e decorazione nel S. Salvatore di Brescia tra alto medioevo e 'románico': riflessioni e prospettive di ricerca*, in *Società bresciana e sviluppi del Romanico (XI-XIII secolo)*, Atti del convegno di studi (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. Andenna, M. Rossi, Milano 2007, pp. 117-239.
- Lotharii I diplomata*, a cura di Th. Schieffer, Berlin 1966 (MGH, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, III).
- S. Lusuardi Siena - P. Piva, *Scultura decorativa e arredo liturgico a Cividale e in Friuli tra VIII e IX secolo*, in *Paolo Diacono e il Friuli Altomedievale* (secc. VI - X), Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, (Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999), Spoleto 2001, pp. 493-594.
- Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*, a cura di D. Geuenich, U. Ludwig, con la collaborazione di A. Angenendt, G. Muschiol, K. Schmid e J. Vezin, Hannover 2000 (MGH, *Libri memoriales et necrologia, Nova series*, IV).
- J. Mitchell, *The painted decoration of San Salvatore di Brescia in context*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 169-201.
- J.L. Nelson, *Politics and ritual in early medieval Europe*, London 1986.
- G. Panazza, *I capitelli della cripta di S. Salvatore a Brescia*, in «Dai civici musei d'arte e di storia di Brescia. Studi e notizie», III (1987), pp. 11-23.
- G. Pasquali, *La distribuzione geografica delle cappelle e delle aziende rurali descritte nell'inventario altomedievale del monastero di S. Giulia di Brescia*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I/2, *Contributi per la storia del monastero e proposte per un uso culturale dell'area storica di Santa Giulia*, Brescia 1978, pp. 141-166.
- Pippini, Karlomanni, Karoli Magni Diplomata*, a cura di E. Muehlbacher, con la collaborazione di A. Dopsch, J. Lechner, M. Tangl, Hannover 1906 (MGH, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, I).
- A.M. Rapetti, *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia 2006.
- P. Salmon, *La ferula, bâton pastoral de l'évêque de Rome*, in «Revue des sciences religieuses», 30 (1956), 4, pp. 313-327.
- San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001.
- P.E. Schramm, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des "Dictatus Papae" Gregors VII*, in *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, vol. 2 (1947), pp. 403-457.
- P. E. Schramm, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, voll. I-II, München 1978.
- G. Silagi, *I testi liturgici per la Santa*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 15-28.
- F. Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 1-2 (2011), pp. 61-172.
- F. Stroppa, *L'immagine della martire Giulia nel complesso monastico di San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, in «Hortus artium medievalium», 22 (2016), pp. 265-281.
- P. Tomea, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 34-41, 47-56.
- Die Urkunden Ludwigs II*, a cura di K. Wanner, Muenchen 1994 (MGH, *Die Urkunden der Karolinger*, IV).
- S. Vanderputten, *Dark age nunneries: the ambiguous identity of female monasticism, 800-1050*, Ithaca 2018.
- C. Violante, *La chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, 1, *Dalle origini alla caduta della Signoria viscontea (1426)*, Milano 1963, pp. 999-1024.

S.F. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: A Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in *Women of the Medieval World*, a cura di J. Kirshner, S.F. Wemple, Oxford 1985, pp. 85-102.

Tiziana Lazzari
Università degli Studi di Bologna Alma Mater
tiziana.lazzari@unibo.it